

『DEREK』第36号（2016年）

# ポストコロニアル神学／聖書学

## ——課題と展望——<sup>(1)</sup>

大川 大地  
OKAWA, Daichi

### 目次

1. はじめに——帝国の逆襲？
2. 解放神学とアジア神学——キリスト教の脱植民地化
3. ポストコロニアル聖書学  
——キリスト教帝国アメリカの脱帝国化
4. ポストコロニアル神学——「普遍」と「超越」への挑戦
5. 課題と展望——新たな希望？

### 1. はじめに——帝国の逆襲？

「我々の時代においてあからさまな植民地主義はおおむね終わりを告げた<sup>(2)</sup>」。1993年に出版された『文化と帝国主義』の中でE. サイドはこのように述べた。実際に、ポストコロニアリズム（植民地主義の後）とは、第二次世界大戦後、アジアやアフリカの多くの旧植民地がヨーロッパの旧宗主国からの独立を果たした政治状況を指す言葉として登場した。しかし、サイドは上の発言にすぐさま次のように続けた。「いっぽう帝国主義は、それがこれまでであったところに、特定の政治的・イデオロギー的・経済的・社会慣習実践のみならず文化一般にかかわる領域に、消えずにとどまっている<sup>(3)</sup>」と。

ここで、帝国主義と植民地主義の厳密な区別はあまり意味をなさないだろう。サイドは、「植民地主義とは、ほとんどいつも帝国主義の帰結である<sup>(4)</sup>」と言っているからだ。帝国主義とは遠隔の領土を支配するため

の実践と理論を言い、植民地主義とは、実際に遠隔の領土に居住区を設置し、支配構造を維持するための理論と実践のことである。戦後の国際情勢の中で、多くの旧植民地は「あからさまな植民地主義」からの独立を果たした。しかし問題は、その後も帝国主義と植民地主義が「あからさま」ではない形で生き残ったことなのである。

例えば、日本はアメリカの統治下にはない。しかし、この国には米軍の軍事基地が存在し、不平等な地位協定が効力を持ち、アメリカ本国では住民の上を飛ぶことを禁止されているレベルの騒音を発する軍用機が地元住民の上を日常的に飛び交っている<sup>(6)</sup>。あるいは、日本は現在、海外に公式の植民地を持たない。だが、第二次世界大戦下の「大日本帝国」の植民地支配は、未解決の問題としてアジア各国に傷跡を残したままである。戦後の経済復興により「先進国」となった日本では、かつての植民地支配を美化する言説が、この国の再軍備化を目指す勢力によって声高らかに唱えられ、街では、在日韓国・朝鮮人やアジア各国からの移住者への排斥の声が高まっている。一方世界に目を向けても、ヨーロッパで相次ぐテロとそれに呼応した移民排斥の声の高まりに過去のヨーロッパの植民地主義の影響を指摘する論もあるし<sup>(7)</sup>、アメリカ大統領選に勝利した共和党の D. トランプ陣営の選挙期間中のスローガンだった“make America great again”は、超大国〈スーパーパワー〉としてのアメリカを前提とし、かつ志向する発言と受け止めることもでき、かつての R. レーガンの“America is back”、あるいは日本の政権与党のスローガンだった「日本を、取り戻す」にも通じる。要するに、帝国主義や植民地主義は過去の遺物として歴史の中に埋もれているのではなく、今なお、我々の国や世界に影を落とし続ける現実なのである。

そのような現実批判的な応答を試み、現実の変革を目指す言説が、キリスト教神学や聖書学の分野の中に起こった。ポストコロニアル神学とポストコロニアル聖書学である。この場合、ポストコロニアリズムとは、「植民地主義の後」という戦後の国際情勢を指す言葉ではない。むしろ、「脱」(post-) という接頭辞は、過去の植民地支配が、形を変えて現

在進行形で存在し、未来にまで影を落としている、という現実を指摘する。<sup>(8)</sup>その現実「に介入する」ことにより、植民地主義からの「脱却」を試みる態度がポストコロニアリズムである。<sup>(9)</sup>従って、ポストコロニアル神学／聖書学とは、神学や聖書学の領域において、植民地主義の批判とそこからの脱却を志向する態度のことを言う。

本稿は、そのポストコロニアル神学／聖書学を、キリスト教の神学思想史、とりわけ「第三世界神学」と北米の聖書学の学術史の流れの中に位置付けし直し、その言説の課題と今後の描きうる展望について明らかにすることを試みるものである。<sup>(10)</sup>ポストコロニアル神学／聖書学は一体どのような思想的背景から生まれ、何を主張しているのだろうか。その主張に問題があるとすればそれは何なのだろうか。もしその神学言説を日本において展開するとしたら、私たちはどのような展望を描くことができるのだろうか。<sup>(11)</sup>

第2章で、筆者はまず、解放神学（liberation theology）とアジア神学（Asia theology）から筆を起こしたい。<sup>(12)</sup>ポストコロニアル神学／聖書学は従来、英文学研究や文芸批評の分野で発展したポストコロニアル理論の神学への「応用」だと考えられてきた。<sup>(13)</sup>確かに、西洋に流行した東洋趣味の文学や芸術を指す「オリエンタリズム」という言葉を、西洋のオリエントへの偏見と支配の様式として新しく定義し直したサイードの『オリエンタリズム』<sup>(14)</sup>のインパクトは大きいし、G. C. スピヴァクやH. バーバのポストコロニアル理論がポストコロニアル神学に与えた影響も大きい。<sup>(15)</sup>しかしながら、次章で検討するように、ポストコロニアリズムという言葉が広く一般に認知される以前に、解放神学、アジア神学はキリスト教西洋の植民地主義言説への対抗を模索していた。従って、筆者はポストコロニアル神学／聖書学を、理論の「受容」ではなく、問題意識の「結合」として理解する。つまり、解放神学とアジア神学の問題意識に一層明白な形を与えたものがポストコロニアリズムであった。筆者の理解する限り、解放神学の問題意識とポストコロニアリズムの結合の結果生み出されたものがポストコロニアル聖書学であり、アジア神学の問題意

識とポストコロニアリズムの接合はポストコロニアル神学を生み出した。第3章ではポストコロニアル聖書学が上げられ、第4章ではポストコロニアル神学が扱われる。いずれにせよ、ポストコロニアル神学／聖書学は発展途上の学問潮流で、研究史も含め、海外での議論が日本に十分に紹介されているとは言い難い。ゆえに神学におけるポストコロニアル言説を概観することにも少なからぬ意味は認められるだろう。

第5章では、以上の議論を踏まえて、ポストコロニアル神学／聖書学を日本というコンテキストの中で展開しようとする際の課題と、描きうる展望について述べる。

## 2. 解放神学とアジア神学——キリスト教の脱植民地化

ニューヨーク・ユニオン神学校の J. H. コーンが『解放の黒人神学』<sup>(16)</sup>を著したのは1970年であった。翌年、バレーのドミニコ会司祭 G. グティエレスが『解放の神学』<sup>(17)</sup>を著す。両者に共通しているのは、その書名が表している通りに、人間の社会・文化・政治・経済の次元における「解放」こそがキリスト教神学の主題であるという確信である。この時代、ラテン・アメリカの多くの国では貧富の差が極端に拡大し、軍事独裁政権が横暴をふるっていた。北米でも公民権が制定されたとは言え、黒人差別は解消されず、白人／黒人間の貧富の差は拡大するばかりであった。彼らは、「罪」を個人の内面の葛藤に限定するキリスト教の理解を鋭く批判し、軍事独裁政権や富裕者、人種差別主義者の「犯罪」にキリスト教会とキリスト教神学は向き合わねばならないとし、人間の解放をキリスト教の救済と重ね合わせる独自の神学を提示した。彼らの神学が世に問われたのは、ポストコロニアリズムが広く一般に認知される前である。それにもかかわらず本稿が彼らの神学を植民地主義言説への対抗としてのキリスト教神学の最初に位置付けるのは、彼らが、南北アメリカ大陸の政治・経済・人種問題の背後に、キリスト教的西洋の植民地支配の問題があることを適切に見ていたからである。解放神学によるキリスト教神学の批判的なとらえ直しは、ラテン・アメリカの植民地における宣教

の在り方への深刻な反省を無視しては考えられないし、コーンが、後に「ブルース」や「黒人霊歌」の分析に集中するのも、奴隷としてアフリカから強制的に連行された黒人の「起源」を強調するためであった。

一方、アジアでは、同じく1970年代に「アジア神学」の流れが誕生した。<sup>(18)</sup>こちらはよりキリスト教的西洋の植民地支配への批判を意識した神学で、一言で言うならば、西洋からの輸入ではないキリスト教の模索の試みと言える。アジア神学は、植民地主義的な西洋キリスト教が、アジアの文化を無視ないし破壊してきたことへの批判を解放神学にもまして展開し、アジアの文化と政治的現実へのキリスト教の「受肉」を説いた。<sup>(20)</sup>

上に指摘した解放神学とアジア神学は、伝統的なキリスト教神学の枠組みで言うなら、主に「組織神学」を中心に展開されてきた。まず、解放神学がとった戦略の一つが、「解放者イエス」の提示であった。これは組織神学の枠組みで言うならば、三位一体の一位を担う「神の子」キリストについての議論たる「キリスト論」に当たる。しかし、とりわけ解放神学のキリスト論が聖書学への関心を如実に示したことは特筆に値する。もちろん、従来のキリスト論も聖書学に丁寧な注意を払ってはいた。しかし、解放神学は出エジプトや預言者など、旧約聖書学への関心もさることながら、「史的イエス」への関心を強く示したのである。解放神学は貴族、祭司等の支配階級を批判し、「貧しき者は幸いなり」と貧者を偏愛したイエスにラテン・アメリカの希望を見出し、<sup>(21)</sup>黒人神学はあたかも無産者の黒人の子のように「貧しき馬小屋」で生まれ、黒人がリンチで吊るされたように十字架で死んでいったイエスを黒人の解放者そのものだと論じた。<sup>(22)</sup>また、日本の被差別部落の解放神学を論じた栗林輝夫も当時の聖書学の成果をふんだんに取り入れて、社会のアウトカーストと共に苦しみ、解放の力を与える「荊冠者イエス」を提示した。<sup>(23)</sup>

一方、アジア神学がキリスト教神学に提示した最大の問いは、伝統的キリスト教神学が前提としてきた「普遍」と「超越」の深刻な捉え直しである。西洋のキリスト教神学が提示してきた啓示や三位一体、あるいは理性などの「普遍」と「超越」は実は、西洋の、白人、知識人階級、

男性の自己意識の反映に過ぎないのではないか。そうだとすれば、西洋のキリスト教神学がアジアのキリスト教神学の「規範」とされ続けることには妥当性がないのではないか。アジアのキリスト教会はアジアの視点から西洋とは異なった神学を構築する権利と義務を有するのではないか。このような問いがアジア神学を生み出した。<sup>(24)</sup>そして、この「普遍」と「超越」の批判的捉え直しは、後に「ポストコロニアル神学」として展開される組織神学の主要なテーマの一つでもある。<sup>(25)</sup>

### 3. ポストコロニアル聖書学

#### ——キリスト教帝国アメリカの脱帝国化

先に解放神学が聖書学の成果に大きな関心を払いつつ「解放者イエス」のキリスト論を展開したことを確認した。実は、この「解放者イエス」を「帝国」や「植民地」などのキーワードを駆使して発展させたのが、英語圏、とりわけ北米を中心に展開されるポストコロニアル聖書学である。解放神学やアジア神学がキリスト教の脱植民地化を目指したのとは対照的に、北米のポストコロニアル聖書学は「キリスト教帝国アメリカ」ないし「アメリカのキリスト教」<sup>(26)</sup>の脱帝国化を目指す。<sup>(27)</sup>例えば、R. ホーズリーや J. D. クロッサンなどに顕著なのは、現代アメリカへの批判である。彼らは、現在、世界で覇権をふるうアメリカ「帝国」が、イエス時代のローマ帝国にそっくりだと論じた。一方、アメリカのアイデンティティの根幹たるキリスト教のイエスは、キリスト教という宗教によって／へと「脱政治化」されてしまったが、本来はローマ帝国に反抗した「政治的な」存在であった、と論じた。<sup>(28)</sup>

ホーズリーやクロッサンは、新約聖書学の中では、「ポストコロニアル聖書学」というよりはむしろ、イエス研究の「第三の探求」に属する聖書学者として有名である。<sup>(29)</sup>「第三の探求」とは、ヨーロッパとりわけドイツの R. プルトマンの弟子たちを代表とするドイツのプロテスタントの聖書学が史的イエスを実存主義神学とケーリュグマ（宣教）から把握することに集中したのに対して（これを「第二の探求」という）、1980 年

代以降のアメリカを中心とした聖書学がケーリユグマや実存主義神学などの神学的関心よりもむしろ歴史学的な関心から史的イエスの再構成に集中した事態を指して用いられる用語である<sup>(30)</sup>。実際には「第三の探求」とくくりにできないほどの多種多様なイエス像が提示されているのだが、彼らに共通するのは、社会学と社会理論、あるいは文化人類学や考古学の成果を積極的に聖書学に応用し、古代パレスチナ社会の文化・経済・政治の状況の解明を研究の中心に据えるという方法である<sup>(31)</sup>。

解放神学は、戦略的にマルクス主義の社会分析を神学に応用する点に明らかな通り、総じて神学に社会学ないし社会理論を応用することへの関心は高かった<sup>(32)</sup>。「社会的福音」の影響を多分に受けた黒人神学も、マルクス主義それ自体は拒否したものの同様である。「第三の探求」は、史的イエスを当時の政治・経済・社会状況の中で論ずべきかどうかについても一致はしていないが、社会学や社会理論を駆使する聖書学の新しい流れは総じて解放神学の方法論と親和性を持っていたと言える<sup>(33)</sup>。それに、1980年代以降に活躍したホーズリーにせよ、クロッサンにせよ、あるいはユニオン神学校の W. ウィンク、「マルコ福音書の政治学的分析」で著名な C. マイヤーズにせよ、彼らはもともと早くから解放神学への深い共鳴を公言していたリベラルな聖書学者であった。すなわち、解放神学と方法論がもともと近く、その神学に深く共鳴していた北米の聖書学者たちに期待された役割は、社会学と社会理論を駆使した聖書学を用いて「解放者イエス」に論理的な根拠を与えることであった<sup>(34)</sup>。

しかし、この努力がポストコロニアル聖書学として発展した原因は、彼らが解放神学の発展に論理的基盤を与えたのみならず、「帝国」や「植民地」のキーワードを用いて「解放者イエス」を自らの足場である現代アメリカの文脈の中で論じ直したことにある。ローマ帝国はイエスの目に果たしてどのように映っていたのか。イエスの権力者への批判を、階級闘争やユダヤ教の支配構造への批判としてだけではなく、より広く「ローマの平和」がパレスチナをも蹂躪していた事態への応答として読めないだろうか。いや、反乱者の見せしめであった十字架刑でイエスが殺され



たという事実こそが、イエスの反ローマ的な言動の結果なのではないだろうか。このようにポストコロニアル聖書学は、イエスと初期キリスト教の「反ローマ」の傾向に積極的な意義を見出し、帝国主義や植民地主義から我々を解放する存在として、そして現代アメリカへの警告として「解放者イエス」を新しく定義しなおしたのである。

#### 4. ポストコロニアル神学——「普遍」と「超越」への挑戦

一方、私見では、アジア神学の「普遍」と「超越」への問いを、さらに発展させたものが、同じく英語圏やアジアで展開されるポストコロニアル神学である。

この方向では、植民地の維持のために、聖書翻訳事業が果たした役割を指摘し、聖書学の「古典」とされる文献に無批判に前提とされるオリエンタリズムの偏見を批判することを通して、聖書学や神学の「普遍」と「超越」に挑戦する英国バーミンガム大学の R. S. スギルタラジャの仕事が目立つ<sup>(35)</sup>。しかし、ポストコロニアル神学の特徴の一つは、女性神学者の活躍がめざましい点である。これは、アジア神学とポストコロニアリズムの問いかけを最も深刻に受け止めて発展させたのはフェミニスト神学だったことに由来する。

フェミニスト神学は解放神学と同じく 1970 年代にアメリカで誕生した神学言説で、キリスト教の男性中心主義の批判を通して、キリスト教と社会の男女間の支配構造からの女性解放を訴えた。しかし、1980 年代になって、アジアの女性神学者から欧米のフェミニスト神学に深刻な問題提起がなされることになった。欧米のフェミニスト神学が批判した「男の物語」とキリスト教の「普遍」、「超越」を同一視するキリスト教神学の誤謬は、同じく白人・知識人階級・プロテスタントの「女の物語」を「普遍」と見なすフェミニスト神学にも見られるというのである。つまり、欧米のフェミニスト神学は、「第三世界」の女性の現状を全くと言っていいほど無視しており、「女」という一くくりで全世界の女性を表象しようとするのは、批判すべき男性中心主義と同じ過ちを犯している。第三世



界の女性キリスト教徒は、自国の家父長制度の男性中心主義と同じくキリスト教の西洋中心主義の規範にも同じように抑圧されている、フェミニスト神学は主題を「女の経験」から「女たちの経験」へとシフトさせるべきだ、という問題提起である。<sup>(36)</sup>「単数形フェミニズム」が全世界の女性たちを包括する解放言説ではあり得ない、との批判と同種類の批判は、黒人神学やアジア神学内部にも見られる。<sup>(37)</sup>すなわち「アジア」や「黒人」といった言葉でカバーしきれない複数の経験をどのように神学言説にまとめ上げるかが問題となっているのである。

ポストコロニアル神学は、アジア神学の提起したキリスト教西洋の「普遍」と「超越」への批判をさらに展開させた神学だと言うことができる。例えば、エコロジー神学にポストコロニアリズムの問題意識を接合することを試みるオウが批判するのは、欧米のエコロジー神学が南北の経済格差と環境問題の関連に関心を払わず、東洋の自然観を無視してきたことであり、<sup>(38)</sup>諸宗教の神学にポストコロニアリズムを接合させたデジューズは、宗教間対話の促進を目指す宗教多元主義が、そもそも「宗教」という概念がキリスト教西洋の産物であることにあまりに無批判だと批判する。<sup>(39)</sup>ポストコロニアル神学は、西洋キリスト教の「大きな物語」に対抗する神学言説さえも、単数形の神学(the theology)の「大きな物語」として機能し得る危険性を指摘し、常に複数ある神学の一つ(a theology/one of many theologies)であり続けることで、キリスト教の「普遍」と「超越」に挑戦しているのである。

## 5. 課題と展望——新たな希望？

以上のように、ポストコロニアル神学／聖書学を、解放神学とアジア神学の問題意識の文脈に位置付けて概観した。これらを要約すると、ポストコロニアリズムとキリスト教神学の結合の第一に位置付けられるべきは、解放神学とアジア神学である。キリスト教西洋の与える植民地主義の呪縛から、キリスト教の批判的捉え直しを通して「第三世界」を解放することを目指した神学言説が解放神学とアジア神学だったのである。

解放神学の「解放者イエス」を帝国論の文脈で発展させたのがポストコロニアル聖書学であり、アジア神学の「普遍」と「超越」の批判的捉え直しを軸に、複数の神学に分岐して発展したのがポストコロニアル神学である。

しかし、このような海外での議論や潮流を紹介して終わるだけでは、我々はポストコロニアル神学／聖書学の提起している問題を正しく受け止めているとは言えないだろう。問題は、日本というコンテキストの中で、この神学言説の抱える課題をどのように認識し、どのような展望を描くことができるのかを探ることである。

日本というコンテキストを意識する際に特に重要なことは、この国の「加害」と「被害」の両方の歴史と現実を、ポストコロニアリズムという問題意識に結びつけて考えることである。日本は1858年の「日米修好通商条約」にはじまり、未だに不平等な「日米安全保障条約」が効力を持ち、対米関係で従属を強いられている。一方で、日本はかつて大日本帝国としてアジアの多くの国々を植民地支配し、その歴史は未だにアジア各国に深い傷跡を残したままである。より身近なことで言うならば、テレビのワイドショーで面白おかしく取り上げられる韓国や中国の反日デモ、あるいはひたすらに凶悪なテロリストとして描かれるイスラームを通して、我々はアジア各国へのオリエンタリズムの偏見を強化しており、一方でハリウッド映画等では、未だに我々が「ゲイシャ」や「ニンジャ」のイメージで描かれる。すなわち、日本に生きる我々は植民地支配の被害者であると同時に加害者であり、オリエンタリズムの偏見の対象であると同時にその生産者でもある。このようなコンテキストの中にある日本の神学言説が、キリスト教の脱植民地化だけを論じるのも、脱帝国化だけを論じるのも、おそらく同様に不十分である。ポストコロニアル聖書学の目指す脱帝国化の方向とポストコロニアル神学の目指す脱植民地化の両方の方向性を有機的に結合させ、日本とキリスト教の両方を、ポストコロニアルの視点から批判の対象とするときに、日本というコンテキストにおけるポストコロニアル神学／聖書学の新しい希望を描くことができるのではないだろうか。

以下、日本というコンテキストでポストコロニアル神学／聖書学を展開する際の課題と展望について二点ほど指摘して稿を閉じたい。

第一に、ポストコロニアル神学は、日本の神学言説が持つ、オリエンタリズムの再生産の危険を見抜き、それに対抗しなければならないだろう。サイドの指摘したオリエンタリズムに埋め込まれた考え方の一つは、オリエントは「非西洋」として均一であり、時代を経ても変化がないままに留まる静的な場所である、とのステレオタイプである。実は、「解放者イエス」<sup>(40)</sup>とその背景としての古代パレスチナ論は、このステレオタイプを無自覚に強化してしまう危険を有する。「解放者イエス」が生きた古代パレスチナ社会と現在のラテン・アメリカ、アジア諸国との政治・社会的状況には積極的かつ説得的な類似が認められる、との考え方がそれである。例えばフェミニスト聖書学者の絹川久子と被差別部落解放神学の栗林輝夫の発言を引こう。

いわゆる欧米の個人主義は日本人にとって馴染みの薄いものである、その良いところを学ぼうとし、自分たちのものとして同化しようとしたのにもかかわらずである。私たちは、父権制的に歪められた「恥の文化」に長らく浸ってきたので、その精神構造によって意識的無意識的にコントロールされている。……権力と性別と他人に対する尊厳の三種類の境界線を意識しながら生活するのは、私たちにとって馴染みが深い。かくして、名誉と恥とを経験する〔古代パレスチナと現代日本との〕共通性は、……力強い方法的手段となる。<sup>(41)</sup>

差別という問題に立っての視点が、他の視点に比べて優位なのは、アジアの被差別者、とりわけ日本の被差別部落の歴史的状況が、イエスが生きた当時のイスラエルの歴史的状況に、あるいくつかの点で、著しい共通性をもつことにある。……古代イスラエルと現代日本とでは、時間と空間の隔たりがあるにもかかわらず、イエスの言行はある種の鮮明さをもって、私たちの前にあらわれてくる。<sup>(42)</sup>

絹川と栗林の言うように、日本社会に解決すべき社会的課題があることは事実であり、神学や聖書学で社会的課題に応答しようとする両者の姿勢を筆者は問題にしているのではない。しかし、欧米の社会状況と対置させることで日本の社会的課題を強調し、古代パレスチナ社会の社会的課題と日本のそれを同一視する両者の叙述は、現代日本社会の文化・政治・経済的な抑圧状況は古代パレスチナ社会のそれから全く変化しておらず、均一である、というオリエンタリズムの思考を内面化させてしまっている。<sup>(43)</sup>キリスト教の欧米諸国の社会は、イエスの生きた古代パレスチナ社会とは異なっており、変化しているのに、キリスト教国ではない日本の社会は、古代パレスチナと（いくつかの点で）、「著しい共通性」を持ち、そこから変化がない。要するに、両者の叙述は、古代パレスチナと現代日本社会との「時間と空間」の決定的な相違点を記すことを怠っている。<sup>(44)</sup>そのために、絹川と栗林の言う「力強い方法的手段」や「他に比べて優位な視点」は、彼女と彼の意図とは逆に、我々の社会が、欧米と比べ古代社会並みに解放が進んでいないという「自己卑下」として機能してしまう。さらに、両者は英語でも著作や論文を発表しているだけに、このようなオリエンタリズムの思考を内面化させた叙述は、欧米人の日本社会に対するオリエンタリズム的偏見を強化する方向に機能する危険をも有する。

神学言説が自己オリエンタリズムの罠から自由であるために、我々は、とりわけ、「自己」と「他者」の歴史的、社会的地位（position）にますます自覚的であるべきだろう。この点で、私たちは、ポストコロニアルのフェミニスト神学と、イエスの背景としての古代パレスチナ社会の調査を積極的に推し進めているポストコロニアル聖書学に大いに学ぶべき点があるはずである。すなわち、「他者」の経験が「私」の経験ではあり得ないのと同様に、「私」の経験もまた「他者」の経験ではあり得ない、ということだ。「私」と「他者」——そこには当然、聖書の登場人物も含まれる——は時間と空間の隔たりの中を生きている。オリエンタリズム的偏見の最大の問題は、「アジア」にせよ「第三世界」にせよ、それが西

洋の目から見た包括概念に過ぎないということだ。要するに、これらの地域を「オリент」と一まとまりに扱えるのは、西洋ではない、というただその一点のみであって、この「包括概念」は時間と空間のあらゆる意味における多様性を無視する。聖書の社会と現代の我々が生きる社会との適切な区別は、このような乱暴な「包括概念」への異議申し立てとして機能し得るはずである。

第二に、日本というコンテクストの中においてポストコロニアル神学／聖書学を展開する際には、解放神学やフェミニズム神学、クィア神学等の神学と相互批判的な連帯が模索されるべきであろう。ポストコロニアル神学は、既に確認したように、フェミニスト神学、解放神学、アジア神学、黒人神学、エコロジー神学、宗教多元主義神学と多様に分岐し、それぞれの神学に問題提起を行いつつ発展している。これらの神学は、日本ではこれまで独立した神学として取り組まれ、相互のタイアップや意見交換の機会が少ない印象を与える。だが、植民地主義や帝国主義の支配の構造が、人種、民族、性別、階級などさまざまな要因が複雑に絡み合って維持されている以上、それに対抗する神学言説にも孤立・背反するのではなく、相互批判を通じた連携が必要とされているように思われる。<sup>(45)</sup> ポストコロニアリズムを共通項に様々な解放神学や文脈化神学の批判的な連帯を模索することができないだろうか、というのが筆者の見立てだが、あまりに容易すぎるだろうか。加えて、本稿でも、「第三世界神学」や「解放神学」、「アジア神学」という言葉を用いてきたが、これもまた包括概念に過ぎない。このような諸神学の積極的な意見交換や相互批判は、これらが「アジア神学」、「第三世界神学」と呼称され、「一括」して扱われてきた、という神学におけるオリエンタリズムの力学を暴露し、それに対抗することにも通じるはずである。<sup>(46)</sup>

以上に挙げた問題は、ポストコロニアル神学／聖書学の課題と展望の一部に過ぎないだろう。いずれにせよ、神学においても教会形成においても欧米のキリスト教から多分な影響を受け、それと同時に帝国主義／植民地主義に妥協した歴史を有する日本のキリスト教にとって、ポスト

コロニアル神学／聖書学の問題意識は無視して終わってよいようなものだとは筆者には思われない。ポストコロニアル神学／聖書学は、神学や聖書学の領域の中で意識的・無意識的を問わず機能している植民地主義やオリエンタリズムの力学を暴露し、そのことを通して神学や聖書学が営まれる現実社会の植民地主義やオリエンタリズムの力学に介入し、それを変革することを志す。少なくとも、神学を営み、聖書解釈を試みる、私たちの「立ち位置」を再検討する上でも、この神学は重要な視点を提供するものであることは疑い得ない。

## 注

- (1) 本稿は2016年5月11日に、筆者が立教大学キリスト教学研究科「キリスト教学共同演習1」で発表した「ポスト・コロニアル聖書解釈の課題と妥当性」を大幅に改訂したものである。発表に対して貴重な意見を下さった参加者の方々に深く感謝する。とりわけ、立教大学教授の久保田浩氏からは、「海外の議論の紹介だけではポストコロニアリズムの問題意識を正しく受け止めたことにならない」という趣旨の指摘を、同准教授のミラ・ゾンターク氏からは「神学においてポストコロニアリズムを志向する女性神学者の言説に言及する必要がある」という趣旨の指摘を頂いた。本稿が両氏の指摘に少しでも応答するものになっていればと願う。また、香山洋人氏(立教大学・明治大学講師)、廣石望氏(立教大学教授)には、拙稿を丁寧に検討頂き、誤字脱字の指摘も含め、有益な助言を多く頂いた。記して感謝する。なお、本稿の執筆に用いた文献の一部は、2016年度立教大学学術推進特別重点資金の助成によって購入したものである。
- (2) サイド『文化と帝国主義』(大橋洋一訳)、みすず書房、1998年[E. Said, *Culture and Imperialism*, NY: Knopf, 1993]、41頁。
- (3) 同書。
- (4) 同書、39頁。
- (5) 同書、40頁参照。
- (6) 2016年12月13日に、沖縄県北部沿岸にオスブレイが「墜落」した。翌14日、沖縄県の安慶田光男副知事(当時)がキャンプ瑞慶覧で在沖米軍トップのニコルソン四軍調整官に抗議に訪れたが、その際ニコルソン調整官は「パイロットは住宅、住民に被害を与えなかった。感謝されるべきで表彰ものだ」と述べたという。安慶田副知事は「植民地意識丸出しだ」と不快感をあらわにした(朝日新聞デジタル版「沖縄『植民地意識丸出しだ』オスブレイ抗議に米軍激怒」<http://www.asahi.com/articles/ASJDG5G9XJDGUTFK016.html> 2016年12月28日閲覧)。
- (7) 例えば、「なぜフランスがテロの標的になっているのか? 現在も残る植民地主義の影響」(<http://newsphere.jp/world-report/20160804-1/> 2016年12月29日閲覧)などを参照。



- (8) 本橋哲也『ポストコロニアリズム』（岩波新書 新赤版 928）岩波書店、2005 年、v-xiii 頁を参照。
- (9) H. バーバはポストコロニアリズムを次のように定義している。ポストコロニアリズムとは「近代のイデオロギー言説に介入し、それが不均衡な発展と、さまざまな国民や人種や共同体や民族の示差的でしばしば不利な歴史に、ヘゲモニー論的な『規範性』を与えようとするのを許さない」と。バーバ『文化の場所——ポストコロニアリズムの位相』（本橋哲也ほか訳）、法政大学出版局、2005 年〔H. Bahba, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994〕、289 頁。
- (10) 意欲的な試みとして、村山由美・浅野淳博・須藤伊知郎「ポストコロニアル批評と新約聖書釈義」、浅野淳博ほか『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2015 年、251–253 頁がある。
- (11) 日本の文脈を意識した試みとして、村山由美の学会報告「ポストコロニアル・キリスト教神学は語ることができるか」（日本宗教学会『宗教研究』別冊 87〔2014 年〕、465–466 頁）を参照。なお、日本聖書神学校『聖書と神学』第 26 号（2014 年）は「福島以降とポスト・コロニアル神学」という大変魅力的な特集を組んだが、そこに掲載された論文には、残念ながら本稿が扱うポストコロニアル神学や聖書学の論考への対話は見られない。
- (12) 「第三世界」の神学としては、ラテン・アメリカ解放神学やアジア神学に加えて、アフリカの神学が論じられて然るべきだが、筆者は全くの無知であるので、この神学に本稿で言及することはできない。それは、繰り返すが筆者の無知によるものであり、アフリカの神学の重要性に対する価値判断ではないことを明記しておく。
- (13) 村山は前掲学会報告で「ポストコロニアル批評の神学による需要は聖書学に始まった。……聖書学のこうした流れは、フェミニズム批評、解放の神学、文脈化神学にも拡がりを見せた」（465 頁）と述べるが、筆者はこれとは見解を異にする。本論で述べるように、恐らく事態は村山の見解とは逆で、解放の神学と文脈化神学の流れがポストコロニアル神学や聖書学に拡がりを見せたのである。ただ、フェミニズム批評は村山の述べる通りだろう。本稿第 4 章参照。

- (14) サイド『オリエンタリズム』(今沢紀子訳)、平凡社、1993年〔E. Said, *Orientalism*, NY: Georges Borchardt, 1978〕を参照。サイドによれば、西洋は、オリエントを西洋とは正反対の「他者」として捉え、西洋をキリスト教的、合理的、理性的、進歩的と見る一方で、東洋を、魔術的、非合理的、曖昧、後進的、と二項対立に割り切ることで植民地支配を貫徹した。
- (15) ピアーズは、サイドの『オリエンタリズム』の出版をキリスト教神学へのポストコロニアリズムの導入として位置づけ、スピヴァクやバーバの理論がキリスト教神学に与えた影響を指摘している(A. Pears, *Doing Contextual Theology*, NY: Routledge, 2010, p. 143)。クオク・プイ・ランもサイドをポストコロニアル神学の起源に位置付ける一人である(Kwok Pui-Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, pp. 1-5)。
- (16) コーン『解放の神学—黒人神学の展開』(梶原寿訳)、新教出版社、1973年〔J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, NY: Lippincott, 1970〕。
- (17) グティエレス『解放の神学』(関望／山田経三訳)、岩波書店、2000年〔G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima: Ediciones Sígueme, 1971〕。
- (18) コーン『ブルースと黒人霊歌—アメリカ黒人の信仰と神学』(梶原寿訳)新教出版社、1983年〔J. H. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, NY: Seabury Press, 1972〕。
- (19) アジア神学については、森本あんり『アジア神学講義—グローバル化するコンテクストの神学』(創文社、2004年)を参照。ただし、森本が、アジア神学を「一部の好事屋の興味や体制批判の道具」(同書3頁)として理解する向きを忌避するためか、アジア神学の関心は「社会正義から文化的自己表現」にシフトしたと宣言して、社会正義の次元を顧みない点には筆者は同意することができない(同「文脈化神学の現在—『アジア神学』から見た『日本のキリスト教』解釈の問題」〔日本宗教学会『宗教研究』73号(2005年)、653-675頁)を参照)。社会正義に関心を持つ神学が比較的到低調なのは何もアジアだけに限ったことではないし、アジア神学においては社会正義への関心と文化的自己表現への関心が決して二項対立的に分離しているわけではない。

- (20) しかし、小山晃佑や C. S. ソンなどのいわゆる「第一世代」の「アジア的神学」は後にアジアの神学者達から批判されることになった。彼らの神学は、西洋人にアジアを「売り物」にするオリエンタリズムの再生産だ、という厳しい批判が向けられたのである。アジア神学のパイオニアと評される小山の『水牛神学』の表紙は、公刊された 1973 年の時点ですでにタイの農村でも農耕用トラクターが当たり前になっているのにもかかわらず、そして宣教師であった小山自身がそのことをよく分かっているのにもかかわらず、相も変わらず、水牛に荷物を引かせている。彼の描くタイの民衆とは、「雨が降ると仕事を休み」、「日が強い時は木陰でおしゃべりし」、「ゆったりとした時間の中に生きる」存在である（小山『水牛神学——アジアの文化の中で福音の真理を問う』森泉弘次訳、教文館、2011 年 [K. Koyama, *Water Buffalo Theology*, NY: Orbis Books, 1973] を参照）。彼が当時のバンコクの発展を知らなかったわけはなかろう。日本出身者の小山が、主に英語圏の読者を念頭に置いた書物の中で、他のアジアの一国に対してこのようなイメージの（再）生産を行う問題は大きい（栗林輝夫「アメリカのアジア神学と日系神学（上）——オリエンタリズムからポストコロニアルへ」、『関西学院大学キリスト教と文化研究』11 号 [2010 年]、59–90 頁を参照）。
- (21) グティエレスの前掲書や、L. Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Times*, NY: Orbis Books, 1978 を参照。
- (22) コーンの前掲書や、J. H. Evans, *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1992、とりわけ聖書論を扱った 2 章とキリスト論を扱った 4 章を参照。
- (23) 栗林輝夫『荊冠の神学——被差別部落解放とキリスト教』新教出版社、1991 年。
- (24) 栗林、前掲論文、59–75 頁参照。
- (25) 栗林輝夫「『平和の神学』の対象と方法とはなにか」、『日本の神学』45 号（2006 年）、227–232 頁や村山の前掲報告を参照。また、J. Rieger, et al., eds., *Beyond the Spirit of Empire*, London: Hymns Ancient and Modern Ltd., 2009, pp. 56–99 を参照。「超越」概念の批判的捉え直しとしては、Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence*, Louisville: Westminster John Knox Press,

2007を参照。

- (26) アメリカのキリスト教の「宗教右派」の動向を追ったものとして、栗林輝夫『キリスト教帝国アメリカ—ブッシュの神学とネオコン、宗教右派』キリスト新聞社、2005年がある。宗教右派の動向にのみ注目する栗林に対し、アメリカのキリスト教の大多数を占める所謂「メインライン」と呼ばれる教会の「暴力性」を指摘したのは藤井創『『アメリカ的キリスト教』の検証—9.11自爆攻撃の煙の中から姿を現したアメリカ教の素顔』、『金城学院大学キリスト教文化研究所紀要』第8号(2004年)、89-124頁である。
- (27) 北米聖書学のこのような流れをよくまとめた論文として、栗林輝夫「帝国論におけるイエスとパウロ」(『関西学院大学キリスト教と文化研究』第12号(2011年)、83-115頁)を参照。しかし彼の専門は新約聖書学ではなく、聖書学の学術史の整理としては筆者と理解を異にする部分がある。
- (28) R. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis: Fortress Press, 2003の序文「アメリカのアイデンティティと脱政治化されたイエス」(pp. 1-14)を参照。また C. Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, NY: Orbis Books, 1970の序文や J. D. Crossan, *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*, NY: Harper Collins, 2008も参照。
- (29) 「第三の探求」については、M. ボーグ『イエス・ルネサンス—現代アメリカのイエス研究』(小河陽監訳)、教文館、1997年を参照。
- (30) このような見方は B. L. マック『キリスト教という神話—起源・理論・遺産』(松田直成訳)、青土社、2003年の第1章「史的イエスをめぐる大騒動」(26-50頁)を参照。
- (31) 「第三の探求」については、ボーグの著作と共に、山内眞「現代英語圏のイエス研究」(大貫隆・佐藤研(編)『イエス研究史—古代から現代まで』日本基督教団出版局、1998年、316-329頁)が大変優れた概観を提供してくれる。山内は、第三の探求の特徴として、①ドイツ語圏を中心にかつて提唱された「終末論的預言者イエス」像が著しく後退し、代わりに「知恵の教師・賢人」としてのイエス像が前面に押し出されてい

ること、②死海文書やナグ・ハマディ文書などの新資料研究の成果と相まって、文化人類学、考古学、社会学などを応用した古代パレスチナの文化・社会史的側面の研究が重要視され、この探求において中心に位置することの2点を挙げている。しかし、①については筆者には異論がある。本文中に述べたように「第三の探求」におけるイエス像の提示は多種多様であり、「知恵の教師・賢人」としてのイエスを前面に押し出すのは、ボーグとクロッサンの二人が中心である。例えば、前註に文献を挙げたマックは、一見するとヘレニズム文化における放浪の哲学教師としてのイエス像を提示しているかのように見えなくもないが、彼は「史的イエス」の探求そのものに批判的であり、彼の探求するのは、あくまで原始キリスト教が提示した「イエス像」である。また、ホーズリーとサンダースの両名は明瞭に、ユダヤ教の黙示的預言者としてのイエス像を提示している。従って、「終末論的預言者」像の後退と「知恵の教師イエス」像の提示を「第三の探求」に共通する特徴として挙げるには無理があり、結局のところ、「第三の探求」に共通するのは、②のみということになる。

- (32) 解放神学とマルクス主義の社会学の関係については、栗林輝夫『荊冠の神学』、521-525頁参照。解放神学者の中で最も積極的にマルクス社会学を導入したのは、J. L. Segundoである。彼はマルクス主義の用語を神学用語として採用すべきだと論じた。Segundo, *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*, NY: Harper & Row Publishers, 1985, pp. 91-101.
- (33) ボフの次の発言を参照。「こうした聖書の神学的・政治的な読解は、……聖書のメッセージの社会的文脈を強調する。こうした読解方法は、……聖書のテキストをその歴史的な文脈の中に位置づける」(L. ボフ／C. ボフ『入門 解放の神学』大倉一郎／高橋弘訳、新教出版社、1999年〔L. Boff and C. Boff, *Introducing Liberation Theology*, NY: Orbis Books〕、68頁)。
- (34) 欧州でこの課題を意識的に担った論者は、W. シュテゲマンとL. ショットロフであろう(『ナザレのイエス——貧しい者の希望』大貫隆訳、日本基督教団出版局、1989年〔W. Stegemann und L. Schottroff, *Jesus von Nazareth: Hoffnung der Armen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1978〕)。

- (35) 代表作として、Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Bible Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2002 を参照。
- (36) ポストコロニアルのフェミニスト神学を主題とした文献や論文は多い。Pui-Lan の前掲書や Wietske de Jong-Kumru, *Postcolonial Feminist Theology*, Wien: LIT Verlag, 2013; Namsoon Kang, “Re-constructing Asian Feminist Theology: Toward a *Glocal* Feminist Theology in an Era of Neo-Empire(s)” in Sebastian C. H. Kim, ed., *Christian Theology in Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 205–226 等を参照。日本語では、小笠原翼「アジア・ポストコロニアル・フェミニスト神学への批判的考察——ホミ・K・バーバとガヤトリ・C・スピヴァクのポストコロニアル理論を通じて」、立命館大学国際関係学会『立命館国際関係論集』第8号(2008年)、23–44 頁が詳しい。
- (37) 例えば、ポストコロニアリズムの問題意識と黒人神学への批判を結合させた営みとしてカリビアン・ディアスポラ神学の試みがある。D. A. Reid-Salmon, *Home Away from Home: The Caribbean Diasporan Church in the Black Atlantic Tradition*, London: Routledge, 2008 を参照。
- (38) J. S. Oh, *A Postcolonial Theology of Life: Planetarity East and West*, Louisville: Sopher Press, 2011, esp. pp. 6–16.
- (39) J. Daggars, *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity*, NY: Routledge, 2013, esp. pp. 11–82.
- (40) サイド『オリエンタリズム』、22–30 頁参照。
- (41) 絹川久子『女性たちとイエス——相互行為的視点からマルコ福音書を読み直す』日本基督教団出版局、1997 年、39 頁。引用文中の傍点と〔 〕は引用者による。
- (42) 栗林『荊冠の神学』、223 頁。傍点は引用者による。原文のそれは省略した。
- (43) このような自己オリエンタリズムの問題は、実はアジア神学の C. S. ソンの『イエス——十字架につけられた民衆』(梶原寿監訳)、新教出版社、1995 年〔C. S. Song, *Jesus: The Crucified People*, NY: Crossroad Publishing Company, 1990〕におけるイエス理解にも顕著である。彼によれば、イエスの出身地ナザレは、「ほかのどの村や町とも置き換えることはできな

い」、「地理的歴史的に特有な場所」であるが、しかし、そこは「闘争と希望の人間ドラマの世界」であり、「愛と憎しみが凌ぎを削る共同体」の象徴として、バンコクやマニラと置き換えが可能である（43-44 頁）。ソンによれば、我々の神学はもはやナザレのイエスという歴史実態から出発する必要はなく、「マニラのイエスやバンコクのイエス、タイペイのイエス、あるいはコロomboのイエス」から神学を始めることが出来る。アジアとパレスチナは確かに異なる世界だが、「古代と現代、また太平洋と地中海の違いはあっても、人間共通の悲劇と熱望とを分かちあえる神の一つの世界の一部」だから（同頁）、と言うのである。ソンのイエス理解の最大の問題は、「闘争と希望」やら「愛と憎しみ」というドラマチックな形容をすべて無批判に「第三世界」に直結させる点にある。

- (44) 以上の論述はスギルタラジャの論考に多くを負っている。スギルタラジャ「漂うアイデンティティと聖書解釈——オリエンタリズム、エスノ・ナショナリズム、トランス・ナショナリズム」、志村真『平和をめざす共生神学——スリランカの「対話と解放の神学」に学ぶ』新教出版社、2008 年、160-161 頁。

- (45) これは、藤井、前掲論文、121-123 頁の指摘でもある。

- (46) 志村、前掲書、147 頁参照。

（立教大学大学院キリスト教学研究科博士課程前期課程在学 おおかわ・だいち）